

Braunschweigische
Wissenschaftliche Gesellschaft

Jahrbuch 2015

Sonderdruck
Seiten 256–267



J. CRAMER Verlag · Braunschweig
2016

Ozeanische Vergangenheiten und ihre Erinnerungen – Ethnologische Überlegungen*

VERENA KECK

Institut für Ethnologie, Goethe-Universität Frankfurt am Main,
Norbert-Wollheim-Platz 1, D-60629 Frankfurt am Main, E-Mail: verena.keck@t-online.de

1. Einführung

Gesellschaften in Ozeanien erinnern ihre Vergangenheiten höchst unterschiedlich. Ich werde in diesem Beitrag anhand dreier ethnographischer Beispiele aus Guam, Mikronesien, aus Australien und aus Papua-Neuguinea Vergangenheitskonzeptionen und kulturelle Erinnerungspraktiken dieser traditionellerweise schriftlosen Kulturen darlegen.

Ozeanien, auch als Südpazifik, Südsee oder pazifische Inselwelt bezeichnet, liegt nördlich und östlich von Australien und umfasst ein riesiges Gebiet mit rund 7.500 winzigen und wenigen größeren Inseln. In dieser Region, einer "sea of islands", wie sie Epeli Hau'ofa (1994) treffend genannt hat, um die vielfältigen Netzwerke und die Verbundenheit der vielen kleinen Inseln in der riesigen Wasserfläche zu betonen, leben (ohne Australien, West-Papua und Neuseeland) rund 10 Millionen Menschen. Ozeanien umfasst die kulturgeographischen Regionen Melanesien (mit der Insel Neuguinea), Mikronesien (mit der größten Insel Guam) und Polynesien (mit Neuseeland). Heutige Ethnologen sehen die starren Zuordnungen in diese drei kulturgeographischen Räume, die keinesfalls so homogen sind wie die Einteilung vermuten ließe, zunehmend kritisch und stimmen darin überein, die Grenzen zwischen diesen Regionen flexibler und als von Kriterien wie gemeinsamer Migration, Geschichte, Sprache und der kulturellen Identität abhängig zu betrachten.

Für heutige pazifische Gesellschaften stellen sich im Zusammenhang mit der Erinnerung ihrer Vergangenheit einige zentrale Fragen:

Wie wurde in der Geschichte des Pazifiks oder besser einer pazifischen Geschichtsschreibung die Vergangenheit dieser oralen Gesellschaften schriftlich festgehalten oder dokumentiert? Wie sollte diese Vergangenheit dokumentiert werden? Wie

* Dieser Beitrag ist ein überarbeiteter Vortrag, der am 08.05.2015 beim Carl-Friedrich-Gauß-Kolloquium anlässlich der Jahresversammlung der Braunschweigischen Wissenschaftlichen Gesellschaft gehalten wurde.

kann aus der riesigen Fülle von schriftlichen Quellen wie Forschungsberichten, Briefen, Kirchenbüchern, medizinischen Aufzeichnungen oder Augenzeugenberichten, von Bildern, Gegenständen, mündlich überlieferten Erzählungen, Mythen, Liedern und Tänzen oder Werken der Architektur (wie z.B. der Ruinenstadt Nan Madol auf der Insel Pohnpei), Landschaften und ihren geschichtlich bedeutsamen Orten, eine "zuverlässige" Geschichte zusammengesetzt, "komponiert" werden? Die Vergangenheit präsentiert sich in vielfältigen, z.T. widersprüchlichen Stimmen – welche dieser Stimmen, welchen Formen oder Inhalten soll Priorität eingeräumt werden (Borofsky 2000: 1)? Wer wählt welche Aspekte oder Elemente für welchen Zweck aus?

Und grundsätzlich: wer hat überhaupt das Recht, eine pazifische Geschichte zu verfassen – wir als westliche Wissenschaftler oder indigene Pazifikbewohner? Vilsoni Hereniko (2000: 86), ein Wissenschaftler und Filmemacher von Rotuma, einer kleinen Insel bei Fiji, wirft die Frage auf:

"Do outsiders have the right to speak for and about Pacific Islanders? ... Westerners seem to think they have the right to express opinions (sometimes labeled truths) about cultures that are not their own in such a way that they appear to know it from inside out. Most seem to think they have the right to speak about anything and everything ..."

Es geht hier also um die "Politik der Repräsentation" ("politics of representation"), oder, wie es eine Hawaiianerin kurz und bündig ausdrückt: "Natives have often wished that white people would study their own ancestors ... instead of us, whom they generally misunderstand and thus misrepresent" (Kame'eleihiwa 1994: 112).

Oft sind schriftliche Aufzeichnungen früherer Ethnologen oder auch Missionare zu prä- oder kolonialen kulturellen Praktiken und Weltentwürfen indigener Gesellschaften die einzigen existierenden. Hierbei fungierten sie auch in einer Doppelrolle: sie waren Vertreter ihrer Kirche mit dem Missionierungsauftrag, gleichzeitig aber zeigten sie auch oft grosses Interesse an der lokalen Kultur, waren oft lange vor Ort und verfügten über gute Kenntnisse der lokalen Sprache, erstellten Sammlungen von rituellen Gesängen, nahmen Mythen auf, die sonst in Vergessenheit geraten wären, und ihre Aufzeichnungen stellen oft die einzigen (schriftlichen) Quellen zu präkolonialen kulturellen Praktiken dar. Genannt seien hier z.B. die Missionare Heinrich Zahn bei den Jabem in Papua-Neuguinea (Niles 1996) oder Carl Strehlow, der ein siebenbändiges Werk über die Aranda (Arrernte) in Zentralaustralien verfasste (Strehlow 1907).

Aber sind schriftliche Aufzeichnungen wirklich so viel verlässlicher als mündliche Überlieferungen, die, bei einer Schale Kava (ein mildes narkotisches Getränk im Pazifik) zusammensitzend, weitergegeben werden (Balawanilotu et al. 2003: 198)?

Geschichte im Pazifik fängt nicht mit der kolonialen Erstbegegnung an – auch wenn diese Idee unter dem Einfluss der Missionen lokal oft übernommen wurde

und die Ankunft des ersten Missionars z.B. als grosses, theatralisch inszeniertes Drama aufgeführt wird, in dem der Missionar als der Überbringer von Gottes Wort, Kultur, Helligkeit und Liebe dargestellt wird und die eigenen Vorfahren als wilde, kulturlosen Kannibalen, die der Erziehung zu zivilisierten Christen bedürfen. Es handelt sich bei einer solchen Inszenierung um eine “invention of nontradition”, um eine rassistische Aufführung mit einer politischen Dimension (Errington and Gewertz 1994).

2. Stochern in der Vergangenheit und die Erfindung der Tradition bei den Chamorro

Mein ersten Beispiel stellt die heutige Vergangenheitskonzeption der Chamorro in Guam vor. Ihre selektive Auswahl bestimmter kolonialer (spanischer) und vorkolonialer kultureller Praktiken macht deutlich, wie ausgewählte Aspekte der eigenen Vergangenheit als Ressource für eine Betonung der heutigen eigenständigen kulturellen Identität oder auch für politische Ziele herangezogen werden können. Diese Rückbesinnung auf die eigenen kulturellen Traditionen und Praktiken wird mit dem Begriff *kastom* (vom englischen “custom”, Brauch, Tradition) bezeichnet und kann als klares Zeichen einer Heterogenisierungsbemühung in einer immer stärker homogenisierten globalisierten Welt verstanden werden.

So intensiv und folgenreich wie kaum eine andere Kultur im Pazifik wurden die Chamorro der Marianeninseln im westlichen Pazifik seit dem 16. Jahrhundert in globale Prozesse eingebunden. Der nördliche Teil dieser Inselgruppe umfasst neben kleineren Inseln die etwas größeren Inseln Saipan, Tinian, Rota, sie bilden den Commonwealth of the Northern Mariana Islands. Guam, die größte und südlichste Marianeninsel und heute ein nicht-inkorporiertes Territorium der USA, ist mit 154,000 Einwohnern die am dichtesten besiedelte Insel zwischen Hawaii und den Philippinen; davon sind 37%, also rund 57. 000 Menschen, Chamorro.

Guam war die erste Insel in Ozeanien, die in Kontakt mit Europäern kam; Ferdinand Magellan ging dort im Jahre 1521 an Land. 1565 dann beanspruchte Miguel López de Legazpi die Inseln offiziell für Spanien. Bald darauf wurde die lange gesuchte Route von den Philippinen (Manila) nach Acapulco (Mexiko, damals Neuspanien) gefunden, und damit begann der Handel zwischen Mexico und den Philippinen, der die nächsten 250 Jahre dauern sollte.

Auswirkungen der spanischen Kolonialherrschaft jedoch spürten die Chamorro zunächst kaum. Das änderte sich dann dramatisch im Jahre 1668, als die Missionierung der Chamorro durch spanische Jesuitenmissionare begann. In den folgenden rund 250 Jahren wurde die alte, vorspanische Chamorro-Kultur nahezu vollständig zerstört; die Chamorro mussten ihre traditionelle Religion und Lebensweise aufgeben.

Die Chamorro wehrten sich zunächst gegen die Missionare, die in Begleitung von spanischen Soldaten kamen. Diese Kämpfe und die vielen eingeschleppten Krankheiten ließen die Bevölkerungszahl sehr schnell sinken; so gab es 1710 (von geschätzten rund 40.000 in vorspanischer Zeit) nur noch rund 3.500 Chamorro. Diese wenigen Chamorro wurden hispanisiert. Sie übernahmen spanische Traditionen, Normen, Glaubensvorstellungen, Kleidung und Nahrungsgewohnheiten. Am folgenreichsten war jedoch die Umorientierung einer Gesellschaft von Seefahrern zu einer vor allem Anbau betreibenden Bevölkerung. Guam wurde in eine spanische Musterkolonie umgeformt (Keck 2011: 22-39). Die Bevölkerung nahm langsam wieder zu, Chamorrofrauen heirateten Männer von Mexiko, Spanien und den Philippinen, und eine neue, katholisch geprägte Kolonialkultur entstand (Diaz 2000: 378). Mit der amerikanischen Übernahme Ende des 19. Jahrhunderts setzte sich dieser kulturelle Wandel in anderer Form fort.

Es war diese stark spanisch und intensiv katholisch geprägte Kultur, *costumbren Chamorro*, die "Neo-Chamorro-Kultur", die bis in die späteren 1990er Jahre als die traditionelle Chamorro-Kultur galt. In Ausstellungen und auch in der damaligen touristischen Werbung wurde diese Form der Erinnerung an die Vergangenheit betont.

Doch dann veränderte sich der geschichtliche Rahmen, die spanische koloniale Vorherrschaft wurde mehr und mehr negativ konnotiert und zurückgewiesen, und es begann ein Prozess, getragen von einer Generation von Chamorro, die nach dem II. Weltkrieg geboren waren. Sie begannen, Autoritäten und die bestehende politische Situation kritisch zu hinterfragen. Als Lehrer, Wissenschaftler, Schriftsteller, Politiker, Künstler und politische Aktivisten tätig erfuhren sie, wie ihre kulturelle Identität als Chamorro, als "marginalisierte Minderheit" in der multikulturellen Gesellschaft Guams, bedroht war, und sie engagierten sich für einen kulturellen Widerstand und eine anschließende kulturelle Re-artikulation. Spricht man im heutigen Guam von der traditionellen Chamorro-Kultur, dann ist jetzt die vorkoloniale, prä-spanische Zeit gemeint, über die es aber, abgesehen von sehr wenigen frühen Berichten von Seefahrern und spanischen Missionaren, die ja keinesfalls als unvoreingenommene Darstellungen gelten können, keine Beschreibungen gibt. Durch die lange und gewaltvolle Kolonialzeit und den damit verbundenen Genozid sind auch mündlich, rituell oder in Gesängen oder Tänzen überlieferte kultureller Zeugnisse kaum vorhanden (Keck 2011: 69-71).

Nachdem die Chamorro-Sprache unter der amerikanischen Verwaltung seit 1898 lange verboten war, gilt es heute bei jungen Chamorro als hochmodern und angesagt, einige Brocken Chamorro in eine Unterhaltung einzuflechten, und Chamorro-Restaurants (mit bezeichnenden Namen wie Meskla, Vermischung, Vermengung) boomen. Sprache und Chamorro Cuisine sind heute, gerade angesichts der stark amerikanisierten Fastfood-Ernährung vieler Chamorro, wichtige Aspekte des "Chamorro-Seins". "Authentische" Tänze wurden wiederbelebt, wobei ihre Aufführung nicht von allen Chamorro begeistert rezipiert wurde. Eine

ältere Chamorrofrau bemerkte sehr trocken: “Wir hüpfen niemals so herum und trugen *sadi*” (Babywindeln) (Flores 2002: 112).

Die zentralen Punkte der *kastom*-Debatte, der Diskussion um die Rückbesinnung eigener traditioneller Traditionen im Melanesien der 1990er Jahre, können auch auf die Analyse des heutigen *costumbren Chamorro* bezogen werden: Unabhängig davon, ob eine Tradition alt oder neu geschaffen wurde, lokal ist oder nicht, in einen lokalen Kontext eingefügt und umgedeutet wurde oder schlicht erfunden wurde, “it will continue to change and evolve as different futures engender varying re-readings of the past. Tradition, like nostalgia, is never what it used to be, and therein lies its potency as a contestable resource in the present”, wie Tonkinson (1993: 603) treffend formuliert (cf. auch Diaz 2000: 380). Und Friedman (1992: 837) beobachtet: “The construction of a past ... is a project that selectively organizes events in a relation of continuity with a contemporary subject, thereby creating an appropriated representation of a life leading up to the present ...”

Heute umfasst diese Suche nach “Chamorro-Sein” ein breites Spektrum, das von unterschiedlichen Leuten ganz verschieden angewandt wird, als Bestärken einer lokalen oder individuellen Identität, als Symbol antikolonialen Widerstandes gegenüber der immer noch aktuellen kolonialen Fremdherrschaft (der USA), und auch als ein Produkt, das von der Tourismusbehörde kommerziell entwickelt wurde und das den eingebrochenen Tourismusmarkt beleben soll (Cagurangan 2003). Um dem beliebigen “Stochern in der eigenen Vergangenheit” etwas Einhalt zu bieten, hat das Department of Chamorro Affairs (2003) eigens einen Leitfaden für die Authentisierung des kulturellen Erbes der Chamorro herausgegeben – ein eindrückliches Beispiel für die Debatte über die Authentizität und “invention of tradition”, was aber auch von einer gewissen Hilflosigkeit zeugt.

Ganz andere Konzeptionen der eigenen Vergangenheit und ihres Erinnern belegen die beiden folgenden ethnographischen Beispiele.

3. “Music and landscape are our memory bank” – Traumzeitliche Wanderungen und Gesänge bei den zentralaustralischen Aborigines

In den australischen Aborigines-Kulturen ist das Konzept der Traumzeit (“dreaming”) zentral. Diese Traumzeit hat nichts mit unserer Vorstellung von Träumen zu tun, sondern ist die Bezeichnung für die mythische Zeit der totemistischen Vorfahren und deren kreative Schöpfungsphase. Die Traumzeit stellt für die australischen Aborigines keine vergangene, abgeschlossene Zeitperiode dar, sondern ist zeitlos und gegenwärtig, sie umfasst Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft in einer dauernden Zeitlosigkeit, sie ist das “everywhen”, wie es William Stanner (1979), der “große alte Mann” der australischen Religionsethnologie, nannte (Tonkinson 2013: 131). Die Traumzeit erklärt, wie Dinge wurden, was sie heute

sind. (Ich beziehe mich im folgenden vor allem auf die Aranda (oder Arrernte, wie sie sich heute nennen), die in Zentralaustralien, um Alice Springs herum, leben.)

Zu Beginn der Zeit war die Erdoberfläche eine in Dunkelheit gehüllte, desolate, gesichtslose, unfruchtbare Ebene, auf der unfertige Menschen mit verschlossenen Mündern, Ohren und Augen schlafähnlich und miteinander verwoben herumlagen. Im Inneren der Erde waren mächtige Wesen in ewigem Schlaf. In der mythologischen Schöpferperiode, der Traumzeit, wachten diese Wesen auf und wanderten in Mensch- oder Tiergestalt über die Oberfläche der Erde, von Wasserloch zu Wasserloch, von einem Ort zum nächsten. Ihre Wanderungen und Handlungen formten die heutige Landschaft mit ihren Felsen, Bergen, Flüssen, Höhlen oder markanten Bäumen. Sie weckten die unfertigen Menschen auf, schnitten ihnen die Nasen, Ohren und Münder auf und machten sie zu wahren Menschen. Sie hinterließen Tiere und Pflanzen, Zeremonien, Gesänge und Mythen, und sie gaben jeder Aboriginesgruppe ihre soziale Ordnung, ihre moralischen Gebote und ihr "law" (etwas unzureichend im Deutschen mit "das Gesetz" übersetzt), das festlegt, wie man leben soll und was passiert, wenn sich die Menschen nicht daran halten (Heermann 1980: 24-25; Berndt and Berndt 1992: 137; Erckenbrecht 2003; Tonkinson 2013).

Dann beendeten diese Traumzeitwesen ihr Wirken und gingen wieder in die Naturformationen ein, die sie geschaffen hatten; an diesen Stellen hinterließen sie einen Teil ihrer schöpferischen Kraft oder verwandelten sich in *tjurunga*, "Seelensteine", religiös sehr aufgeladene Objekte aus Holz oder Stein (Heermann 1980: 26). Diese traumzeitlichen Wanderwege der Schöpferwesen, ihre mythischen Pfade und ihre Stationen, sind in Gesängen und Liedzyklen überliefert, in "Songlines", musikalischen Spuren, die Australien kreuz und quer als ein gesungenes Netz durchziehen.

Durch das totemistische System, in dem Menschen eine spezifische Beziehung zu einem Tier, einer Pflanze oder einem Naturphänomen besitzen, ist jede Person mit einer Anzahl dieser Traumzeitwesen und damit mit dem Land verbunden; sie besitzt ein Totem (ein Tier wie ein Emu oder ein anderes) durch die lokale in väterlicher Linie geordnete Abstammungsgruppe, den Patriklan, und gehört z.B. zum Honigameisen-Totem. Daneben hat sie eine Zugehörigkeit durch das Totem des Ortes, an dem die Mutter zum ersten Mal die Schwangerschaft bemerkte. In dieser "Geistkind-Konzeption" wird eine Frau schwanger, indem ein Urzeitwesen, ein Geistkind, an diesem Ort in sie hineinschlüpft. Man fühlt sich mit anderen Mitgliedern dieser Totems, auch wenn sie aus ganz anderen Regionen stammen, eng verbunden.

Im Gebiet jedes Patriklans befinden sich totemistische Orte, also Spuren der Traumzeitwesen, mit landschaftlichen Besonderheiten wie Felsformationen mit Felszeichnungen, Spinifex-Grasfelder, Wasserlöcher etc.; hier finden jährliche Rituale zur Vermehrung bzw. Erhaltung dieses Totemwesens statt.

Jeder Klan besitzt oder verwaltet einen bestimmten Abschnitt der Wandergeschichte seines Traumzeitwesens, die Liedstrophen also, die sich auf symbolische Spuren in seinem Territorium beziehen, und die *tjurunga*, die bereits erwähnten Seelensteine, die diese Orte und Pfade graphisch darstellen. Die Zeichnungen auf den *tjurunga* sind eine Art schematisierter Landkarten (vergleichbar dem Plan der Berliner U-Bahn) und geographische Erinnerungshilfe (z.B. für die Wasserstellen) (Helbling 1997: 288).

Bestimmte musikalische Tonfolgen dieser Gesänge beschreiben die Natur der Landschaft und ihre topographischen Eigenschaften. Eine musikalische Phrase also steht für einen Sandhügel, eine andere für eine Salzpflanze (Senke) usw. Ein mit den Gesängen erfahrener Mann also könnte zählen, wie oft sein totemistisches Traumzeitwesen einen Fluss durchquert oder einen Bergrücken erklommen hat. Diese totemistische Geographie mit totemistischen Fixpunkten und Traumpfaden sowie musikalischen und graphischen Symbolisierungen sind Erinnerungshilfen und erlauben die Orientierung. Die Gesänge sind in Episoden unterteilt, die den "Reisedistanzen" zwischen diesen Orten entsprechen (Chatwin 1987: 120).

Der Schriftsteller Bruce Chatwin berichtet von einem älteren Aborigines, Old Limpy, genannt, der zum Tjilpa-Beuteltier-Totem gehörte und den er mit seinem Jeep zu dessen Totemort mitnahm, einem Ort, an dem Old Limpy aber vorher noch nie war. Old Limpy kam in Schwierigkeiten, als er nun, in der Fahrgeschwindigkeit des Jeeps, die Wandergeschichte seines Totems viel schneller als gewohnt singen musste, um sich an der vorbeiziehenden Landschaft zu orientieren und seinen Totemort zu erreichen, hatte er doch seinen Gesang in Schrittgeschwindigkeit gelernt (Chatwin 1987: 324; Helbling 1997: 288-290). Die Gesänge können also als "Stabilisatoren des kollektiven Gedächtnisses" gelten (Fried 2004: 213), oder, wie es ein Aborigine formulierte "Music ... [is] a memory bank for finding one's way around the world" (Chatwin 1987: 120). Trotz vieler Jahre westlicher Schulbildung und Christianisierung stellen in abgelegenen Regionen lebende Aborigines die Realität, Wirkungsmacht und Wahrheit der Traumzeit nicht in Frage (Tonkinson 2013: 128).

4. Namen und Knotenschnüre bei den Iatmul in Papua-Neuguinea

Das dritte kurze ethnographische Beispiel hat die Iatmul, eine Gesellschaft am Mittellauf des Sepikflusses in Papua-Neuguinea, zum Gegenstand.

Die Schöpfungsgeschichte der Iatmul erklärt und legitimiert die heutige Weltordnung. Am Anfang war nur Wasser, das Urmeer. Danach entstand ein Krokodil, aus seinem Speichel entwickelte sich die erste, schwankende Grasinsel, die sich laufend vergrößerte und zur Erde wurde. Das Krokodil spaltete sich und aus seinem Oberkiefer entstand der Himmel und das Licht, sein Unterkiefer dagegen verfes-

tigte die Grasinsel. Dann kletterten aus einem Spalt der Erde (Vulva) die ersten Menschen, die Vorfahren der heutigen Iatmul. Im zweiten Teil des Schöpfungsaktes verließen die Schöpfergestalten den ersten Ort und wanderten auf langen mythologischen Pfaden in die heutigen Siedlungsgebiete am mittleren Sepik.

Dabei schufen sie die heutige Topographie und gründeten die ersten Siedlungen, wo sie jeweils einige Vorfahren zurückließen. Diesen wurde die Fähigkeit zugesprochen, sich in bestimmte Dinge der Umwelt (Totems) zu verwandeln, d.h. in Bäume, Tiere, Gestirne, Winde, Regen.

Die Menschen und Totems erhielten Hunderte von Namen zugesprochen, deren Etymologie auf die Handlungen der Ahnen am jeweiligen Ort Bezug nimmt. Dadurch ist ihre Reihenfolge vorgegeben. In Krisensituationen wie einem frühzeitigen Todesfall oder bei Nahrungsmangel wird die Schöpfung rituell in langen, hoch emotionalen Gesangszyklen von 12 bis 16 Stunden wiederholt, um die alte Ordnung wiederherzustellen.

Jeder Klan hat seine eigene Migration, seine eigenen Namen, seine eigene Zuständigkeiten und damit Verantwortung für Teile der Umwelt. Erinnert werden diese Wanderungen und Orte, die auch die heutigen Besitzverhältnisse legitimieren, in langen Gesangszyklen, in denen die Namen (und das können Hunderte sein) rezitiert werden. Fried (2004: 220) hat ein sehr ähnliches System für die Sawos, einer Nachbargruppe der Iatmul, beschrieben (cf. Schindlbeck 1994).

Bei den Iatmul aber, im Unterschied zu den Sawos, hat jeder Clan als Memoriestütze eine Knotenschnur, die im Männerhaus aufbewahrt wird. Die Schnur "ist" die mythologische Wanderung, die großen Knoten stehen für die Orte auf dieser urzeitlichen Wanderung, die kleineren Knoten – zwischen den größeren – für die Namen. Die Erinnerung erfolgt also durch die Verortung der Vergangenheit an bestimmte Orte.

Gregory Bateson (1958: 222), ein bekannter amerikanischer Ethnologe, der in den 1930er Jahren in diesem Flussgebiet des Sepik Feldforschungen gemacht hat, schätzte, das ein "gelehrter" Mann zwischen 10.000 – bis 20.000 Namen im Kopf hat, und zwar nicht wie Schuster (1988: 71) bemerkt, als leere Klanghülsen, sondern mit dem Wissen um ihren Zusammenhang. Die Kenntnis und das Verstehen dieses Zusammenhanges, die in erhitzten Debatten im Männerhaus um Landstreitigkeiten oft nur pantomimisch angedeutet werden, erfordert ein mythologisch begründetes Vorwissen, das in der Initiation der jungen Männer vermittelt wird.

Diese Namen treten immer paarweise auf und sind in langen Reihen geordnet. Sie sind polysyllabisch und weisen in einer Art Telegramm-Stil auf die damaligen urzeitlichen Ereignisse hin.

Ein Namenspaar, um ein Beispiel zu nennen, lautet:

Pat nawi gumbang
Nganga nawi gumbang

Wichtig sind hier ist beiden Wörter *pat* und *nganga*, das erste bedeutet Speichel und das zweite Unterkiefer – ein überdeutlicher Bezug zur Schöpfungsgeschichte und zum Urkrokodil. Die Namen, die in dieser Urzeit in Gebrauch waren, bilden den Bestand der heutigen Namen, und sie definieren die heutigen Iatmul als Personen. Ein heutiger Mensch wird durch seinen (urzeitlichen) Namen in dem Sinne bestimmt, dass er als Reinkarnation des urzeitlichen Wesens mit demselben Namen und Totem gilt. Der Gebrauch dieser Namen lässt die zwei zeitlichen Perioden der Urzeit und Jetztzeit zusammenfallen (Wassmann 1987, 1991).

5. Zusammenfassung

Drei ethnographische Beispiele traditionell schriftloser Gesellschaften und ihre unterschiedlichen Formen der Erinnerung an die eigene kulturelle Vergangenheit sowie ihre verschiedenen Techniken wurden vorgestellt.

Die Chamorro in Guam haben ihre Vergangenheit politisiert und kulturelle Traditionen “erfunden”, ihr Umgang mit ihrer Vergangenheit ist flexibel. Mit diesem hybriden kulturellen Erbe soll im heutigen multikulturellen Guam die eigenständige kulturelle Identität betont werden. Bei den zentralaustralischen Aborigines ist die Traumzeit in der Landschaft eingeschrieben. Erinnert, bewahrt, vergegenwärtigt und an jüngere Generationen weitergegeben wird sie durch Gesänge, Rituale und Einritzungen (auf den *tjurunga*, den Seelensteinen, auf Höhlenzeichnungen). Diese Vergangenheit ist zeitlos und unveränderbar. Bei den Iatmul in Papua-Neuguinea finden sich einige Parallelen zu den mythologischen Pfaden der Aborigines; hier wie dort verwandelten die Vorfahren die unpersönliche Umgebung in eine bedeutungsvolle, mythologisch “möblierte” Landschaft. Anders als dort jedoch ist die Urzeit der Iatmul kein zeitloses, und gegenwärtig präsenten Konzept im Sinne von “everywhen”; urzeitliche Geschehnisse werden für bestimmte wichtige Ereignisse rituell vergegenwärtigt und wiederholt. Erinnerungshilfen für die Hunderte von Namenspaaren bilden die Knotenschnüre. Bei beiden, bei den Iatmul und bei den Aborigines, ist die Erinnerung an die eigene Kosmologie und Vergangenheit klar intendiert, die gegenwärtigen Generationen zu erziehen.

Neben diesen hier angeführten Beispielen finden sich in ozeanischen Gesellschaften auch ganz andere Formen und Betonungen der Erinnerung. So ist in stratifizierten Gesellschaften Polynesiens wie Hawai‘i die Memorierung von Genealogien als Legitimation der heutigen sozialen und religiösen Stellung eminent wichtig (Schuster 1988: 65). Der Ethnologe Marshall Sahlins (1985: 51) schreibt zu der genealogischen Tiefe und Bedeutung: “Hawaiian kings have genealogies going back 963 generations, associated with cosmic myths and royal legends whose telling, especially in political argument, is an express manipulation of the cultural categories”. Diese zeitlich tiefe genealogische Tradition der *alii*, der “chiefs”, die hunderte Generationen umfassen können, lässt dann auch, so eine hawaiianische

Aktivistin, die amerikanische Präsenz auf Hawai'i eher seicht aussehen – ein "Klacks" in der langen hawaiianischen Geschichte (Kame'eiehiwa 1992: 22). Was Fried (2004: 215-216) zu den langen Genealogien der Tiv in Westafrika bemerkt, die sich flexibel den verändernden politischen Verhältnissen anpassten, kann auch für die langen memorierten Genealogien der Hawaiianer gelten: "Der Modus der Vergangenheit erweist sich als als Legitimitätsforderndes der Gegenwart, nicht als ein tradiertes Einst".

In einigen ozeanischen Gesellschaften, so bei den Yupno in Papua-Neuguinea und auch in Hawai'i (Kame'eiehiwa 1992: 22-23; Hau'ofa 2000: 459-460), finden sich räumliche Verortungen von Zukunft und Vergangenheit, die unserer westlichen genau entgegengesetzt sind: so liegt dort die Vergangenheit, die man ja kennt und gesehen hat, vor der Person, man "lässt sie also keinesfalls hinter sich", die Zukunft dagegen liegt hinter einem, also dort, wo man sie eben noch nicht sehen (und kennen) kann.

Eine ganz besondere Erinnerungsform soll abschliessend erwähnt werden: bei den Yupno in Papua-Neuguinea, bei denen ich wiederholt Feldforschungen gemacht habe, gehört zu einer vollständigen Person essenziell eine kurze, individuelle, unverwechselbare Melodie, und mit ihr wird, wenn man abends am Feuer sitzt, an den Verstorbenen erinnert; einer der Anwesenden wird diese Melodie vor sich hin summen, begleitet von einem wehmütigen "ach Jowage, ach Megau", und die Erinnerung an diese Person und gemeinsam geteilte Erlebnisse wird durch diese Melodie wachgerufen.

6. Referenzen

- BALAWANILOTU, G. A. SUBRAMANI & R. NICOLE 2003: Review of Remembrance of Pacific Pasts: An Invitation to Remake History, ed. R. Borofsky. – *The Contemporary Pacific* 15(1): 198–203.
- BATESON, G. 1958: Naven. A Survey of the Problems Suggested by a Composite Picture of the Culture of a New Guinea Tribe Drawn from Three Points of View. Stanford: Stanford University Press. (1936¹).
- Berndt, R.M. & C.H. Berndt 1992: The World of the First Australians. Aboriginal Traditional Life: Past and Present. Canberra: Aboriginal Studies Press.
- BOROFSKY, R. 2000: An Invitation. In *Remembrance of Pacific Pasts: An Invitation to Remake History*, ed. by R. Borofsky, pp. 1-34. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- CAGURANGAN, M.-V. 2003: Guam to Include Cultural Expert in Tourism Agency. *Marianas Variety*, December 4. <http://archives.pireport.org/archive/2003/december/12%2D04%2D16.htm> (11.6.2015)
- CHATWIN, B. 1987: The Songlines. London: Picador.
- Department of Chamorro Affairs. 2003. *Chamorro Heritage: A Sense of Place. Guidelines, Procedures and Recommendations for Authenticating Chamorro Heritage*. [Hagatña]: Dipåtamenton i Kaohao Guinahan Chamorro (Department of Chamorro Affairs, Research, Publication and Training Division).
- DIAZ, V.M. 2000: Simply Chamorro. Tales of Demise and Survival in Guam. In *Remembrance of Pacific Pasts: An Invitation to Remake History*, ed. by R. Borofsky, pp. 362-382. Honolulu: University of Hawai'i Press.

- ERCKENBRECHT, C. 2003: Indigene Kultur und Religion in Australien. Tagungsband der Evangelischen Akademie Iserlohn, Institut für Kirche und Gesellschaft der Evangelischen Kirche von Westfalen. S. 9-29. <http://www.erckenbrecht.com/publikationen/pdf-artikel/VT%20Kultur%20und%20Religion.pdf>
- ERRINGTON, F. & G. GEWERTZ 1994: From Darkness to Light in the George Brown Jubilee: The Invention of Nontradition and the Inscription of a National History in East New Britain. – *American Ethnologist* 21(1): 104–122.
- FLORES, J. 2002: Art and Identity in the Mariana Islands: the Reconstruction of “Ancient” Chamorro Dance. In *Pacific Art: Persistence, Change and Meaning*, ed. by A. Herle, N. Stanley, M. Stevenson and R.L. Welsch, pp. 106–113. Honolulu: University of Hawai‘i Press.
- FRIED, J. 2004: *Der Schleier der Erinnerung. Grundzüge einer historischen Memorik*. München: C.H. Beck.
- FRIEDMAN, J. 1992: The Past in the Future: History and the Politics of Identity. – *American Anthropologist* 94(4): 837–859.
- HAU‘OFA, E. 1994: Our Sea of Islands. – *The Contemporary Pacific* 6(1): 147–161.
- HAU‘OFA, E. 2000: Epilogie: Pasts to Remember. In *Remembrance of Pacific Pasts: An Invitation to Remake History*, ed. by R. Borofsky, pp. 453–471. Honolulu: University of Hawai‘i Press.
- HEERMANN, J. 1980: *Die Traumzeit lebt weiter. Australische Ureinwohner gestern und heute*. Stuttgart: Lindenmuseum.
- HELBLING, J. 1997: Die Organisation des sozialen und natürlichen Raumes bei den australischen Aborigines. In *Symbolik von Ort und Raum*, hrsg. von P. Michel, S. 281–303. Bern: Peter Lang.
- HERENIKO, V. 2000: Indigenous Knowledge and Academic Imperialism. In *Remembrance of Pacific Pasts: An Invitation to Remake History*, ed. by R. Borofsky, pp. 78–91. Honolulu: University of Hawai‘i Press.
- KAME‘ELEIHIWA, L. 1992: *Native Land and Foreign Desires*. Honolulu: Bishop Museum Press.
- KAME‘ELEIHIWA, L. 1994: Review of Gananath Obeyesekere, *The Apotheosis of Captain Cook: European Mythmaking in the Pacific*. – *Pacific Studies* 17(2): 111–118.
- KECK, V. 2011: *The Search for a Cause: An Anthropological Perspective on a Neurological Disease in Guam, Western Pacific*. Mangilao: University of Guam, Micronesia Area Research Center; Honolulu: University of Hawai‘i Press.
- NILES, D. (ed.). 1996: HEINRICH ZAHN: *Mission and Music. Jabêm Traditional Music and the Development of Lutheran Hymnody*, translated by P. Holzknecht. Boroko: Institute of Papua New Guinea Studies. (Apwitihi: Studies in Papua New Guinea Musics, 4).
- SAHLINS, M. 1985: *Islands of History*. London and New York: Tavistock.
- SCHINDLBECK, M. 1994: Formen mündlicher Überlieferung bei den Sawos. In *Geschichte und mündliche Überlieferung in Ozeanien*, hrsg. von B. Hauser-Schäublin, S. 5–14. Basel. Wepf. (Basler Beiträge zur Ethnologie Band 37).
- SCHUSTER, M. 1988: Zur Konstruktion von Geschichte in Kulturen ohne Schrift. Vergangenheit in mündlicher Überlieferung, hrsg. von J. von Ungern-Sternberg und H. Reitnau, S. 57–71. Stuttgart: Teubner. (Colloquium Rauricum Band 1).
- STANNER, W.E.H. 1979: *White Man Got no Dreaming: Essays 1938–1973*. Canberra: Australian National University Press.
- STREHLOW, C. 1907: *Die Aranda- und Loritja-Stämme in Zentral-Australien. Mythen, Sagen und Märchen des Aranda-Stammes in Zentral Australien*. Frankfurt/Main: Veröffentlichungen aus dem Städtischen Völker-Museum Frankfurt am Main.
- TONKINSON, R. 1993: Understanding “Tradition” – Ten Years On. *Anthropological Forum* 4(4): 597–603.

TONKINSON, R. 2013: Dream-Spirits and Innovation in Aboriginal Australia's Western Desert. – *International Journal of Transpersonal Studies* 32(1): 127–139.

WASSMANN, J. 1987: Der Biss des Krokodils: Die ordnungsstiftende Funktion der Namen in der Beziehung zwischen Mensch und Umwelt am Beispiel der Initiation, Nyaura, Mittelsepik. In *Neuguinea: Nutzung und Deutung der Umwelt*, hrsg. von M. Münzel, S. 511–557. Frankfurt/Main: Museum für Völkerkunde. (Roter Faden zur Ausstellung 13).

WASSMANN, J. 1991: The Song to the Flying Fox. The Public and Esoteric Knowledge of the Important Men of Kandingei about Totemic Songs, Names, and Knotted Cords (Middle Sepik, Papua New Guinea). Port Moresby: Institute of Papua New Guinea Studies. (Apwitihi: Studies in Papua New Guinea Musics 2).